

Uwe Voigt (Bamberg)

Wozu braucht Aristoteles den ‚Geist von draußen‘ in seinen biologischen Schriften?

0. Problemstellung und Vorgehensweise

Bekanntlich betont Aristoteles auch und gerade in seinen biologischen Schriften, dass der lebende Körper und die Seele als das Lebensprinzip dieses Körpers untrennbar zusammengehören.¹ Irritierend wirken vor diesem Hintergrund

1 Vgl. Richard Sorabji, *Body and Soul in Aristotle*, *Philosophy* 49, 1974, 63-89; Christopher Shields, *Soul and Body in Aristotle*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, 1988, 103-137; Herbert Granger, *Aristotle's Idea of the Soul*, Dordrecht/Boston/London 1996; Johannes Hübner, *Die Aristotelische Konzeption der Seele als Aktivität in de Anima II 1*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81, 1999, 1-32. Trotz divergierender Deutungen betonen diese Autoren jeweils die innige Beziehung von Seele als dem Lebensprinzip und dem (aus der Erfahrung bekannten) Körper der Lebewesen bei Aristoteles. Dass auch und gerade das Denken nach Aristoteles innig mit körperlichen Bedingungen und Voraussetzungen verbunden ist, hat Philip J. van der Eijk wiederholt nachgewiesen; vgl. z.B.: *Aristoteles über die Melancholie*, *Mnemosyne* IV/43, 1990, 33-72; *The Matter of Mind: Aristotle on the Biology of ‚Psychic‘ Processes and the Bodily Aspects of Thinking*, in: Wolfgang Kullmann/Sabine Föllinger (Hrsgg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse. Akten des Symposiums über Aristoteles' Biologie vom 24.-28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg*, Stuttgart 1997, 231-258. Eine abweichende Meinung vertritt Abraham P. Bos, *The Soul and Its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Leiden/Boston 2003. Nach Bos ist die Seele unmittelbar Prinzip nicht des empirisch zugänglichen Körpers, sondern des feinstofflichen Pneumas, das seinerseits diesen Körper nach Vorgabe der Seele bewegt. Damit soll Aristoteles nach Bos das Problem gelöst haben, wie die Seele als unkörperliches Prinzip überhaupt einen Körper bewegen kann (vgl. v.a. Kap. 5). Es fällt jedoch schwer zu glauben, dass der sonst so scharfsinnige Aristoteles einer nur scheinbaren Problemlösung aufgesessen sein sollte: Wenn die Seele als ein unkörperliches Prinzip keinen Körper zu bewegen vermag, dann träfe dies auf das Pneuma als einen Körper genauso zu wie auf den wahrnehmbaren Körper der Lebewesen; es stünde also ein unendlicher Regress an, denn mit welchem anderen Körper bewegt die Seele nun wieder das Pneuma? Zudem stellt sich das genannte, eher neuzeitlich-cartesianisch anmutende Problem für Aristoteles überhaupt nicht, da er die Seele als die konstitutive Aktivität eines lebenden Körpers versteht (vgl. den oben genannten Beitrag von Hübner); zwischen der konstitutiven Aktivität eines lebenden Körpers und diesem Körper selbst ist aber ebenso wenig eine weitere Vermittlung möglich geschweige denn notwendig wie zwischen einer Wachsfigur und der Form, welche diese Figur konstituiert (vgl. Aristoteles, *De Anima [de An.] II 1*, 412 b 6-9).

einige Passagen, in denen Aristoteles von einem Geist ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) spricht, der „von draußen“ kommt und der Welt des Körperlichen und Bewegten so fremd bleibt, dass er nicht zum Gegenstandsbereich der Physik gehört. Wie kann ein solcher Geist Teil der ansonsten dem Körper engstens verbundenen Seele sein? Bei neueren Interpreten erweckt dies häufig den Eindruck eines erratischen Blockes, der mit mehr oder weniger verzweifelten Anstrengungen ausgehebelt werden muss. Ziel dieses Beitrages ist es zu zeigen, dass der „Geist von draußen“ in den biologischen Schriften des Aristoteles durchaus kein Fremdkörper – bzw. Fremd-Anti-Körper – ist, sondern in den biologischen Schriften² einem bestimmten Zweck dient: der Selbstbeschränkung der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise. Dieses Ziel soll in folgenden Schritten erreicht werden: 1.) werden die einschlägigen Passagen gesichtet, wobei die berühmteste und strittigste den Anfang macht; 2.) kommen einige neuere Deutungen zur Sprache, die sich mit den daraus resultierenden Problemen auseinandersetzen; 3.) gilt es eine neue Interpretation zu wagen, die den zutage getretenen Schwierigkeiten gerecht wird.

1. Ein Blick auf einschlägige Textstellen

Was für eine besondere Rolle der ‚Geist von draußen‘ in den biologischen Schriften des Aristoteles spielt, wird in *De generatione animalium* (GA) II 3 deutlich.

Hier geht Aristoteles zunächst von der Beobachtung aus, dass sich entwickelnde Lebewesen anfangs das Leben einer Pflanze zu führen scheinen, weswegen ihnen eine vegetative Seele zugeschrieben werden kann. Erst im Verlauf der weiteren Entwicklung wird es klar, dass zudem von einer Seele die Rede sein muss, die Wahrnehmungsfähigkeit (bei Tieren) und Denkfähigkeit (bei Menschen) verleiht. Da es sich hier um einen Entstehungsprozess handelt, ist er nach Aristoteles als ein Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erklären: Ein bestimmter Typ von Seele kommt einem bestimmten Körper erst der Möglichkeit nach zu, dann in Wirklichkeit. Was es bedeutet, dass eine Seele einem Körper zunächst der Möglichkeit nach, sodann in Wirklichkeit zukommt, lässt für Aristoteles formal zwei Deutungen zu: einerseits das Entstehen der Seele zugleich mit dem Körper, andererseits das nachträgliche Eindringen einer voraus bestehenden Seele in den Körper. Gemäß den logischen Quantitäten ergeben sich demnach – ebenfalls rein formal – folgende Variationen: Entweder bestehen all diese Seelen nicht im Voraus, sondern entstehen (736 b

2 Zu diesen Schriften ist auch *De Anima* zu zählen; vgl. Philip J. van der Eijk, *The Matter of Mind* (wie Anm. 1), 231f.

16: ἐγγίνεσθαι) zugleich mit dem lebenden Körper; oder alle Seelen bestehen im Voraus (736 b 17: προυπαρχούσας), entstehen also nicht erst mit dem lebenden Körper; oder aber einige Seelen bestehen im Voraus, andere dagegen nicht. Für den Fall, dass voraus bestehende Seelen in den Körper eindringen, stellt sich noch die besondere, aber untergeordnete Frage, *wie* sie das tun, konkret: ob das Sperma bei allen oder einigen von ihnen eine vermittelnde Rolle spielt.

Welche dieser formalen Möglichkeiten sich Aristoteles zueigen macht, ist damit noch nicht entschieden; er hat damit lediglich den logischen Raum abgesteckt, innerhalb dessen die Entscheidung zugunsten einer bestimmten Parzelle fallen muss. Diese Entscheidung fällt Aristoteles von folgendem Grundsatz her: Prinzipien sind stets von dem her zu bestimmen, dessen Prinzipien sie sind. Handelt es sich bei den genannten Seelen um die Prinzipien körperlicher Aktivitäten, dann sind die Seelen von ihrer Bestimmung her untrennbar auf den Körper bezogen und können auch nicht getrennt von ihm vorliegen, also erst recht nicht in diesen von draußen eindringen. Da alle Seelen – bis auf eine Ausnahme – Prinzipien körperlicher Aktivitäten sind, müssen sie demnach zugleich mit dem Körper entstehen. Die berüchtigte Ausnahme stellt der ‚Geist‘ dar: „Es bleibt daher übrig, dass nur der Geist von draußen hinzukommt (τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι) und allein göttlich ist; nichts an ihm hat nämlich Gemeinschaft mit körperlicher Wirksamkeit“ (736 b 27-29).

Bemerkenswerterweise bleibt dies an dieser Stelle allerdings eine formale Möglichkeit, denn daraus, dass der Geist nicht mit körperlicher Wirksamkeit verbunden ist, folgt unter den genannten Voraussetzungen nur, dass er nicht notwendigerweise zugleich mit dem Körper entsteht; es folgt nicht, dass der Geist notwendigerweise bereits vor dem Körper vorliegt und als etwas schon Bestehendes in ihn eindringt. Auch der Ausdruck ‚ἐπεισιέναι‘ lässt es zu, dass das von ihm bezeichnete Hinzukommende erst im Hinzukommen selbst entsteht. Dennoch ist damit das Stichwort gegeben für eine als rätselhaft erscheinende Instanz, den ‚Geist von draußen‘, der sich in seinem Körperbezug von den anderen Seelentypen und damit auch von dem Körper, dessen Prinzip diese Seelentypen jeweils sind, wesentlich unterscheidet.

Diesen Unterschied betont Aristoteles auch an einigen Parallelstellen in *De anima*. Während der primäre Träger gewöhnlicher seelischer Aktivitäten bis hin zum diskursiven Denken das jeweilige Lebewesen selbst ist und diese Aktivitäten damit auch von der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit dieses Lebewesens betroffen sind (I 4, 408 b 13-18), gilt für den Geist: Er scheint „wie eine Art Substanz zu entstehen (ἐγγίνεσθαι) und nicht zu vergehen“ (408 b 18-19). Was wie eine Veränderung des Geistes wirkt, ist lediglich eine Verände-

rung im Körper des Lebewesens, die den Geist selbst nicht betrifft (408 b 24-25); dieser bleibt vielmehr als „etwas Göttlicheres“ (408 b 29) „leidensunfähig“ (408 b 25.29). Derartige Attribute, welche die Eigenständigkeit, gleichsam sogar die Erhabenheit des Geistes betonen, werden schließlich in *De an.* III 5 der Instanz zugeschrieben, die Aristoteles schlicht „das ursächlich Bewirkende“ (430 a 11-12: τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν) nennt und der die Tradition den Namen ‚bewirkender Geist‘ (νοῦς ποιητικός)³ gegeben hat. Diese Instanz bewirkt alle geistigen Veränderungen, indem sie das der Möglichkeit nach Denkbare in das wirklich Gedachte überführt. Ihrer Aktivität steht der „leidensfähige Geist“ (430 a 24-25: παθητικὸς νοῦς) gegenüber, der Träger aller dadurch ausgelösten geistigen Veränderungen. Die aktive Instanz ist nun nicht nur, wie bereits bekannt, „leidensunfähig“ (430 a 24); sie ist überdies auch „abgetrennt“ (430 a 17), „unvermischt“ (ebd.) und „ihrem Wesen nach Aktivität“ (ebd.). Sie verhält sich zum leidensfähigen Geist wie die Kunstfertigkeit zu ihrem Stoff (430 a 12-13) und zum Denkbaren wie die Sonne, die das der Möglichkeit nach Sichtbare zum wirklich Sichtbaren macht (430 a 15-17).

Die in den beiden *De an.*-Stellen angestellten Vergleiche sollten vorsichtig stimmen: Es geht jeweils nicht darum, den Geist bzw. die aktive Instanz des Geistes schlichtweg als etwas Göttliches darzustellen, das den übrigen Leib-Seele-Komplex so souverän überragt wie etwa Platons Idee des Guten die restliche Wirklichkeit. Gemeint ist vielmehr jeweils eine *relative* Überlegenheit – was allerdings noch nicht ausschließt, dass es sich zusätzlich auch um eine absolute Überlegenheit im Sinne einer völligen Transzendenz des Geistes gegenüber dem Körperlichen und Seelischen handelt.

Die Frage, welcher Art die Überlegenheit des ‚Geistes von draußen‘ ist, kann also nur beantwortet werden, wenn klar ist, was Aristoteles positiv unter diesem Ausdruck versteht. Dazu lässt sich ein Anhaltspunkt aus *GA* II 6 gewinnen: Nach *GA* II 6 vollzieht sich die Art und Weise, wie Stoffe von im Wachstum begriffenen Lebewesen verwertet werden, in diesen Lebewesen so von innen, wie es bei einem Haushalt „der Geist von draußen um des Wachstums willen tut (εἰς τὴν αὔξησιν ὁ θύραθεν ταῦτα ποιεῖ νοῦς)“ (744 b 17-26, Zitat dort Z. 21-22). Auch hier ist der Geist adverbial als eine Instanz „von draußen“ gekennzeichnet, und zwar wie in *De an.* III 5 als eine bewirkende Instanz. Gemeint ist offenbar der planende Geist des Hausherrn, der zwar dem Geschehen im Haus nicht wie ein völlig Fremder gegenübersteht, der aber dort die sich auf stofflicher Ebene abspielenden Vorgänge um eines bestimmten Zweckes willen koordiniert, ohne selbst ein solcher Vorgang zu sein. Dies legt

3 Vgl. den bibliographischen Überblick bei Victor Caston, *Aristotle's Two Intellects. A Modest Proposal*, *Phronesis* 44, 1999, 199-227, dort 199, Anm. 1.

nahe: Auch der ‚Geist von draußen‘ aus *GA* II 3 bzw. der ‚bewirkende Geist‘ aus *De an.* III 5 ist im Körper und in den anderen Seelenvermögen gleichsam ‚zu Hause‘, aber als eine auf eine noch näher zu bestimmende Weise distinkte, als der Herr im Haus gleichsam distinguierte Instanz.

Wenn aber doch ein so inniges Verhältnis zwischen dem Geist und den anderen körperlichen und seelischen Komponenten eines Lebewesens herrscht, warum wählt Aristoteles dann überhaupt einen – zumindest für uns – verfänglichen Sprachgebrauch und redet von einem ‚Geist von *draußen*‘? Dies liegt daran, dass sich Aristoteles hier an eine vorgegebene Meinung anschließt, die zwar nicht diesen Ausdruck selbst mit sich bringt, aber durchaus den darin ausgedrückten Gedanken.

Deutlich wird dies in *De respiratione* 4. An dieser Stelle erhebt Aristoteles gegen die mechanische Atmungstheorie des Demokrit den Einwand, dass sie die bewegende Instanz außerhalb des lebenden und atmenden Körpers ansiedelt und damit dem Verständnis des Lebewesens als einer sich selbst bewegenden Entität nicht gerecht wird: „Sicherlich bringt nicht der Geist von draußen (ὁ θύραθεν νοῦς) Hilfe, sondern von innen kommt der Anfang der Atmung und der Bewegung“ (472 a 22-24). Der ‚Geist von draußen‘ ist demnach etwas, das sich (zumindest sinngemäß) bei Demokrit findet und mit dem dieser – Aristoteles zufolge vergeblich – versucht, den Vorgang der Atmung zu erklären. Das ist vor dem Hintergrund des doxographischen Abrisses zu verstehen, den Aristoteles in *De an.* I 2 gibt: Danach hält Demokrit Seele und Geist für identisch und setzt sie mit kugelförmigen Partikeln gleich, die in den Körper einströmen und dadurch dessen Lebensaktivitäten bewahren (403 b 31-404 a 16). Die mit dem Geist identifizierte Seele kommt hier als Lebensprinzip in einem sehr robusten Sinne von draußen.

Als weiteren Vertreter einer Naturphilosophie, die den Geist in gewisser Weise ‚draußen‘ sein lässt, nennt Aristoteles in *De an.* natürlich Anaxagoras. Für diesen ist der Geist eine alles bewegende (I 2, 404 a 25-27; 405 a 18-19) und erkennende (I 2, 405 a 18; III 4, 429 a 18-20) Instanz, der diese Eigenschaften gerade deshalb zukommen, weil sie von allem anderen radikal verschieden ist. Diese Verschiedenheit drückt Anaxagoras unter anderem mit der Bestimmung ‚unvermischt‘ aus (I 2, 405 a 17; III 4, 429 a 18), die Aristoteles auch dem ‚bewirkenden Geist‘ zuspricht. Jedoch kritisiert Aristoteles an Anaxagoras, dass es bei diesem unverständlich bleibt, wie sich der von allem anderen so verschiedene Geist überhaupt mit irgend etwas in bewegenden oder erkennenden Kontakt setzen kann (I 3, 405 b 21-23; III 5, 429 b 22-26).

Wie seine Auseinandersetzung mit Demokrit und Anaxagoras zeigt, kommt für Aristoteles der Geist also weder als ein feinstoffliches Seelenfluidum noch

als ein ontologisch völlig separates Prinzip von draußen. Wenn er die Konzeption eines ‚Geistes von draußen‘ dennoch übernimmt, muss er ihr also einen anderen Sinn unterlegen. Um welchen Sinn es sich dabei handelt, deutet eine Passage aus *De partibus animalium* I an. Dort führt Aristoteles aus, zum vollständigen Verständnis eines Lebewesens im Rahmen der aristotelischen Physik müsse auch dessen Form, d.h. dessen Seele, untersucht werden, insofern sich von ihr her die einzelnen Teile des Lebewesens einem gemeinsamen Ziel unterordneten und bewegt würden (640 b 17-641 a 32). Nicht die Seele insgesamt sei jedoch Thema dieser Physik (641 b 9-10: οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις), denn der Geist beziehe sich auf seine spezifischen Gegenstände (641 a 36: ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν), die offenbar nicht in den Zuständigkeitsbereich der Naturwissenschaft fallen. Der Schlüssel zum Problem des ‚Geistes von draußen‘ liegt demnach in den Gegenständen des Geistes und in deren Verhältnis zu den Gegenständen der Physik.

2. Neuere Deutungsansätze⁴

In der neueren Literatur findet allerdings kaum die Suche nach diesem Schlüssel statt, sondern, um im Bild zu bleiben, eher der vielgestaltige Versuch, das Schloss einfach auszubauen, also das Problem für nichtexistent zu erklären. Kathleen V. Wilkes wünscht einfach, Aristoteles hätte die entsprechenden Passagen von *De an.* III 5 niemals geschrieben, da sie meint, diese seien ihm von ethischen und religiösen Vorurteilen diktiert worden.⁵ Vorauseilend und sehr radikal hat bereits Paul Moraux in einem frühen Aufsatz versucht, diesen Wunsch im Hinblick auf die beiden Parallelstellen in *GA* zu verwirklichen. Nach Moraux ist die erste ein insbesondere von Platon übernommenes unaristotelisches Traditionsgut, das Aristoteles in einem reiferen Stadium seines Denkens überwunden hat,⁶ und bei der zweiten handelt es sich um einen Schreibfehler, was daraus zu schließen ist, dass die Wendung νοῦς θύραθεν sonst nir-

4 In der Folge können nur einige wenige, aber exemplarische Autoren aufgeführt werden. Eine ausführlichere Darstellung findet sich in: Verf., Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus? Oder: Warum der aktive Geist sich nicht naturalisieren lässt, in: Bruno Niederbacher/Edmund Runggaldier (Hrsgg.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*, Heusenstamm 2006, 117-152.

5 Vgl. Kathleen V. Wilkes, *Physicalism*. London 1978, 116; dies., *Psychê versus the Mind*, in: Martha C. Nussbaum/Amelie O. Rorty (Hrsgg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992, 109-127, dort 125f.

6 Vgl. Paul Moraux, *A propos du νοῦς θύραθεν chez Aristote*, in: Lous de Raeymaeker (Hrsg.), *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Msgr. A. Mansion*, Louvain 1955, 215-291, dort 275-288.

gends im *Corpus Aristotelicum* vorkommt.⁷ Dieser radikale textkritische Eingriff dient offenbar dem ehrenwerten Zweck, die aristotelische Biologie als eine nicht-dualistische Disziplin darzustellen,⁸ lässt sich aber nicht halten. Abgesehen von den bekannten Schwierigkeiten der entwicklungsgeschichtlichen Aristoteles-Interpretation, die hier nicht noch einmal aufgerollt werden sollen, ist die Lehre von einem besonderen Status des Geistes so tief in einigen zentralen Stellen der aristotelischen Werke verwurzelt, dass ihre Entfernung irreparable Lücken hinterließe.⁹ Auch das Bemühen darum, den Geist, von dem in den biologischen Schriften die Rede ist, zu einem *göttlichen* Wesen zu erklären, dessen besonderer Status nicht zu verwundern braucht und im Gesamtduktus keine Berücksichtigung verdient,¹⁰ kann nicht überzeugen, da Aristoteles den fraglichen Geist wiederholt als einen Teil der menschlichen Seele deklariert.¹¹ Ebenso unbefriedigend bleibt der Versuch, den fremdartigen Charakter des Geistes darin gründen zu lassen, dass dieser auf einer exotischen Substanz, dem Äther, beruht¹² – zu stark betont Aristoteles dafür stets, dass die Besonderheit des Geistes nicht auf einer körperlichen Bestimmung basiert (vgl. z.B. *de An.* III 4, 429 a 24-25). Diese ‚Getrenntheit‘ vom Körper ist es jedoch zugleich, was den Geist des Menschen als eines immer auch körperlichen Wesens ausmacht.¹³ Der ‚Geist von draußen‘ bleibt also ein beunruhigendes Element in den biologischen Schriften des Aristoteles, aus denen er sich weder in den textkritischen Apparat noch in eine andere Disziplin verweisen lässt.

3. Versuch einer Interpretation

Warum ist es also für Aristoteles so wichtig, in seinen biologischen Schriften von einem Geist zu sprechen, der den Rahmen seiner Physik – und damit auch

7 Vgl. ebd., 288-295.

8 Vgl. ebd., 287, 295.

9 Dies stellt zu Recht fest: Michael V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven/London 1988, 161, Anm. 5.

10 Vgl. ebd., 181-195 sowie: Stephen Menn, *Aristotle and Plato on God as *Nous* and the Good*, *The Review of Metaphysics* 44, 1991-1992, 543-574; Michael Frede, *La théorie aristotélicienne de l'intellect agent*, in: Gilbert Romeyer Dherbey (Hrsg.), *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, Paris 1996, 377-390; Victor Caston (wie Anm. 3).

11 Vgl. Annette Hilt, *Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit*. Freiburg/München 2005, 315.

12 Vgl. Hubertus Busche, *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*, Hamburg 2001, 67-96.

13 Dies arbeitet – jedoch ohne Bezug zu den biologischen Schriften außer *de An.* – Hilt heraus (wie Anm. 11), 315-418.

und gerade seiner Biologie – sprengt? Diese Frage lässt sich von der Art und Weise her beantworten, wie Aristoteles den Geist in *de An.* behandelt. Nach der bekannten methodischen Maxime dieser Schrift sind Seelenvermögen jeweils durch ihre spezifischen Gegenstände bestimmt (I 1, 402 b 11-16; II 4, 415 a 16-22); dies gilt ausdrücklich auch für den Geist. Dieser ist für Aristoteles das Prinzip des diskursiven Denkens – derjenige „Seelenteil, mit dem die Seele erkennt und einsichtsvoll ist“ (III 4, 429 a 10-11) bzw. „dasjenige, womit die Seele diskursiv denkt und Annahmen macht“ (429 a 23). Diskursives Denken besteht nun darin, allgemeine Bestimmungen miteinander zu verknüpfen; das Prinzip dieses Denkens beruht seinerseits darauf, diese allgemeinen Bestimmungen als solche erfassen zu können. Allgemeine Bestimmungen aber lassen sich jeweils als Formen erfassen – als diejenigen konstitutiven Faktoren, die ein Individuum zu einem Angehörigen einer Spezies machen. Spezifische Gegenstände des Geistes sind also Formen (III 7, 431 b 1). Als etwas allgemein Aufgefasstes liegen diese Formen jedoch nur im Geist selbst vor (II 6, 417 b 23-24), da die in der Erfahrung begegnende Wirklichkeit jeweils aus konkreten Entitäten und deren immanenten Formen besteht. Der Geist, der Formen auf eine allgemeine Weise erfasst, ist jedoch nicht ohne Bezug zu dieser Wirklichkeit – sonst würde sich das Problem der Beziehungslosigkeit des Geistes stellen, das nach Aristoteles Anaxagoras mit seiner rein negativen Bestimmung dieser Instanz aufwirft. Vermittelt wird diese Beziehung von *phantasmata*, bei denen es sich um Veränderungen im Körper handelt, die der immer auch physiologische Prozess der Wahrnehmung hervorgerufen hat (III 3, 428 b 10-17). Über diese im Körper weiter wirkenden Veränderungen ist die geistig erfassende Seele kausal mit den konkreten Entitäten verbunden, welche als Gegenstände der Wahrnehmung diese Veränderungen ausgelöst haben. Aber als bloße Veränderungen im Körper haben die *phantasmata* selbst keinen Bezug zu etwas, keine Bedeutung; diese Bedeutung erkennt der Geist in ihnen. *Phantasmata* sind von sich aus daher keine Repräsentationen; sie werden erst durch den Geist als solche verwendet.¹⁴ Die Aktivität des Geistes besteht also darin, bestimmten Veränderungen im Körper Bedeutungen zuzuweisen, die sich auf die Ursachen dieser Veränderungen beziehen, und zwar so, dass diese Ursachen in ihrer Form, in ihren allgemeinen konstitutiven Bestimmungen, erfasst werden. Dieses Zuweisen von Bedeutungen kann nur geschehen, wenn am Anfang der geis-

14 Vgl. Hubertus Busche, Hat Phantasie nach Aristoteles eine interpretierende Funktion in der Wahrnehmung?, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51, 1997, 566-589; Christof Rapp, Intentionalität und *phantasia* bei Aristoteles, in: Dominik Perler (Hrsg.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden/Boston/Köln 2001, 63-104; Hermann Weidemann, War Aristoteles ein Repräsentationalist?, in: ebd., 97-103.

tigen Aktivität ein fragendes Staunen steht,¹⁵ eben der Versuch, den erlebten Veränderungen des eigenen Körpers eine Bedeutung abzugewinnen, die in diesen Veränderungen selbst nicht aufgeht. Diese allgemeine Erkenntnis bewirkende Instanz ist selbst nichts anderes als das Streben nach Wissen, welches den Menschen als ein geistbegabtes Lebewesen auszeichnet. Dieses Streben ist tief in der Physis, also in der körperlichen und seelischen Verfassung des Menschen verankert;¹⁶ aber erst die geistige Aktivität des Menschen gestattet es, eine Wissenschaft von dieser Verfassung wie von der Natur überhaupt zu entwickeln. Die fragende und Bedeutung zuweisende Aktivität bleibt dabei gewissermaßen stets im Rücken des wissenschaftlichen Blicks auf die Wirklichkeit; sie ermöglicht ihn und ist auch auf gewisse Weise in ihm präsent, ohne aber zu seinem Gegenstand zu werden. In diesem Sinne kommt der Geist zu den Gegenständen geistiger Erkenntnis hinzu und bleibt – gerade als *menschlicher Geist* – stets ‚draußen‘; dies ist die richtige Erkenntnis, die Demokrit und Anaxagoras jedoch in verhüllende kosmologische Theorien gekleidet haben. Diese Verhüllung in der Auseinandersetzung mit den Vorgängern zu überwinden bedeutet, als Naturwissenschaftler die Beschränktheit der eigenen Perspektive zu erkennen. Das tut der Naturwissenschaft als solcher keinen Abbruch, da es sich, mit Kant gesprochen, nicht um eine Grenze handelt, hinter der weitere, aber leider unzugängliche Gegenstände der eigenen Disziplin verborgen bleiben; es ist vielmehr eben eine Schranke, eine das eigene Vorgehen regelnde methodische Vorgabe, die dieses Vorgehen überhaupt erst konstituiert.¹⁷ Indem Aristoteles als Naturwissenschaftler diese Schranke erkennt und anerkennt, stellt er seine eigene Bildung unter Beweis – wenn denn Bildung die Fähigkeit bedeutet, das eigene Tun in einen größeren sinnvollen Zusammenhang einzu-

15 Vgl. Hilt (wie Anm. 11), 332f.: „Die Annäherung des *nous* an seinen Gegenstand geschieht über die Frage, *woher* das, was erscheint, diesen Anblick, also das aufgenommene *eidos*, hat ... Bereits mit dieser fragenden, sich von dem *phantasma* absetzenden Haltung ‚hat‘ er in gewisser Weise die Dinge...“ Allerdings bringt Hilt diese geistige Aktivität des Fragens nicht unmittelbar mit dem ‚bewirkenden Geist‘ in Verbindung, was meines Erachtens nahe liegt.

16 Vgl. *Metaphysica* I 1, 980 a 21: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. – Dieses Eingebundensein des νοῦς nach Aristoteles betont auch Hilt (wie Anm. 11), 322.

17 Zu diesen Begriffen der Grenze und der Schranke vgl. Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, eingeleitet und mit Anmerkungen hrsg. v. Konstantin Pollok, Hamburg 2001, § 57, S. 138f. (= S. 352f. der Akademie-Ausgabe bzw. S. 166f. der Originalausgabe).

ordnen und ihm dadurch Wert zu verleihen.¹⁸ Die Erkenntnis, dass der Naturwissenschaft Wert gerade durch ihre weise Selbstbegrenzung zuwachsen könnte, mag in Zeiten eines eskalierenden Streits zwischen Naturalismus und Kulturalismus gerade im Bereich der Anthropologie¹⁹ ein wichtiges Korrektiv sein. Der aristotelische ‚Geist von draußen‘ wäre demnach weit davon entfernt, ein unzeitgemäßes Traditionsgut zu sein, sondern könnte auch heute noch ein konstruktives Beunruhigungspotenzial entfalten.

18 Vgl. Wolfgang Kullmann, *Bildung im Vorfeld der Wissenschaft*, in: ders., *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin/New York 1974, 95-153.

19 Vgl. z.B. Christian Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt 2004, 111-124.